Irénikon

Bartholomé Ier, patriarche de Constantinople • Le statut ecclésial des Edinovertsy, par Antoine Lambrechts • L'onction prébaptismale, par Sever Voicu • La Mission orthodoxe aujourd'hui, par Joseph Poustooutov • L'exposition de Chevetogne à Moscou, par Thaddée Barnas • Chronique des Églises • Bibliographie • Tables de l'année.

Sommaire

ÉDITORIAL 449

Antoine LAMBRECHTS, Le statut ecclésial des Edinovertsy dans l'Église russe du XVIII[e] au XX[e] siècle (*Summary*, p. 467) 451

Sever J. VOICU, Textes peu connus concernant l'onction prébaptismale (*Summary*, p. 482) 468

Notes et Documents:

Joseph POUSTOOUTOV, Point de vue orthodoxe sur la mission aujourd'hui (*Summary*, p. 498) 483

Thaddée BARNAS, L'exposition de Chevetogne à Moscou (*Summary*, p. 502) 499

RELATIONS ENTRE LES COMMUNIONS 503

Catholiques et autres chrétiens, 503 (Synode pour l'Europe 503, Orthodoxes 516, Préchalcédoniens 519, Anglicans 523, Disciples 526); Orthodoxes et autres chrétiens, 527 (Catholiques 527); Anglicans et autres chrétiens 529 (Catholiques 529), entre Chrétiens 533 (KEK-CCEE à Compostelle 533, CEMO 537, Évangéliques 538); Conseil œcuménique des Églises 539 (Secrétariat général 539, le Dr Habgood 540).

CHRONIQUE DES ÉGLISES 542

Église catholique 542, Relations interorthodoxes 546, Allemagne 550, Belgique 551, Constantinople 554, États-Unis 557, France 562, Grande-Bretagne 564, Grèce 569, Roumanie 570, Russie 574, Yougoslavie 581.

BIBLIOGRAPHIE 587

Alberigo 593, Benoit 587, Bianchi 597, Bro 596, Coutu 594, Cuming 591, Famerée 596, Hamman 588, Jeanne de Chantal (Ste) 592, Lossky 592, Miquel 590, Origène 587, Quacquarelli 588, Ryan 594, Sebēos 589, Simon 587, Spinks 591, *Dictionary of the Ecumenical Movement 595, Gnomica Basileensia 589, Les Pères de l'Église commentent l'Évangile 590, Die Russisch Orthodoxe Kirche 593.*

TABLE DES MATIÈRES 598

IRÉNIKON

Tome LXIV 4er trimestre 1991

Éditorial

Le liminaire de la dernière livraison faisait part du deuil qui avait atteint le monde chrétien avec le rappel à Dieu du Patriarche œcuménique Dimitrios Ier. Comme l'a écrit avec bonheur un des principaux responsables romains de la recherche de l'unité chrétienne, Dimitrios a été «un silencieux paladin de l'unité»[1]*. À cette action discrète, persévérante et efficace nous avons rendu hommage avec une respectueuse gratitude.*

Deux semaines plus tard son successeur était élu en la personne du métropolite Bartholomé de Chalcédoine, qui était le plus proche collaborateur du défunt. Si Dimitrios Ier avait été une personnalité effacée jusqu'à son élévation au premier trône de l'Orthodoxie, Sa Sainteté Bartholomé Ier est, au contraire, un visage déjà bien connu et une personnalité hautement appréciée de tous les millieux chrétiens, de l'Église catholique romaine, en particulier, laquelle sait avoir en lui depuis toujours un ami. Dans son discours d'intronisation il a, d'ailleurs, tenu à affirmer d'emblée qu'avec le Pape de l'Ancienne Rome il était «en communion d'amour» et qu'il entendait bien assumer l'héritage de «la vision sacrée» d'Athénagoras et de Dimitrios en faveur de l'unité «par le dialogue de la vérité». Et il disait être convaincu que «notre frère d'Occident épuisera toutes les possibilités à sa disposition et collaborera avec nous en vue de ce but sacré et saint».

Parmi les nombreuses qualités du nouveau patriarche qui le préparaient plus spécialement à assumer la primauté d'honneur et le premier rang dans l'ensemble de l'Orthodoxie, on relèvera l'autorité qu'il s'est acquise en matière de droit canonique. Il est assurément l'une des personnalités les plus convaincues de la nécessité pour l'Orthodoxie de réviser son droit canonique et de le codifier. Mais il est aussi l'un de ceux qui prend en considération le travail canonique effectué par Rome.

1. Eleuterio F. FORTINO, dans le quotidien *Avvenire*, du 2 novembre 1991.

Dans sa thèse de 1970, mais surtout dans un exposé présenté au Premier Congrès de la Société pour le Droit des Églises orientales en 1971 Bartholomé indiquait en dernier lieu, parmi les éléments à prendre en considération pour une nouvelle législation orthodoxe, «les dispositions du Code pour les Catholiques orientaux et, peut-être même, du Codex Juris Canonici *latin». Il ajoutait alors: «Cela a aussi une importance œcuménique car l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe, ayant en commun nombre d'aspects de leur vie ecclésiale, se rapprochent toujours plus l'une de l'autre et cette réconciliation et cette unité si désirables pour les deux parties peuvent en être facilitées»*[2].

Cette ouverture à l'égard des travaux canoniques romains, dont la promulgation en 1990 du Code des Canons des Églises orientales catholiques est le dernier fruit, ne signifie pas que les perspectives catholiques romaines en la matière soient acceptables pour la législation orthodoxe. La vision qui inspire ce Code est trop marquée par l'ecclésiologie occidentale.

Mais on sait que le Grand et Saint Concile orthodoxe en préparation s'est fixé cette tâche de mise à jour qui se concrétisera dans la législation canonique. Une telle œuvre accompagnera le dialogue entre nos Églises et contribuera à clarifier les normes concrètes de la pleine communion à rétablir. Car le dialogue doit se poursuivre en traitant des implications canoniques des fondements que la Commission mixte de dialogue théologique a posés concernant le mystère de l'Église (Munich 1982), le lien entre foi, sacrement et unité (Bari 1987) et, surtout, le sacrement de l'Ordre et les relations entre les premiers sièges épiscopaux du monde chrétien (Valamo 1988).

De par sa compétence personnelle le nouveau Patriarche œcuménique Bartholomé Ier a en main des atouts majeurs pour mener à bien ce rétablissement de la communion canonique et sacramentelle entre nos Églises. Notre espérance est grande.

2. *A Common Code for the Orthodox Churches*, in: *Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* 1, Vienne, 1973, p. 51.

Le statut ecclésial des Edinovertsy

dans l'Église russe du XVIII[e] au XX[e] siècle*

1. Introduction: le Raskol

Une crise culturelle profonde et l'échec d'une réforme liturgique et religieuse ont abouti au XVII[e] siècle à un schisme au sein de l'Église russe orthodoxe, connu sous le nom de *Raskol*, ou schisme des Vieux-Croyants[1]. Des milliers, bientôt des millions de fidèles ont refusé, à la suite de l'archiprêtre Avvakum et de ses compagnons, la révision des livres liturgiques d'après les éditions grecques de l'époque et l'abandon ou la réforme de certains usages rituels, enracinés dans la piété du peuple russe et souvent consacrés par des conciles russes récents (comme celui du *Stoglav* en 1551). Parmi ces réformes, introduites de manière maladroite et autoritaire par le patriarche Nikon de Moscou, rappelons les plus connues:

— l'adoption du signe de croix avec trois doigts (au lieu de deux);

— la permission du baptême par aspersion (en usage chez les Orthodoxes en Ukraine)

— des changements dans le Credo slave: p. ex. la suppression du mot «véritable» (*istinnago*) après «l'Esprit Saint qui est Seigneur»; la substitution de la formule «et son Règne n'a pas (*nest'*) de fin» par «et son Règne n'aura (*ne budet*) pas de fin»;

— la croix à huit branches («typiquement russe») est rejetée pour la croix à quatre branches (grecque);

— le nom de Jésus en slavon *Issus* est corrigé en *Iissus* (d'après la prononciation byzantine de Ἰησοῦς)

— les processions dans les églises ne se font plus «dans le sens du soleil», mais «contre le soleil»;

* Conférence présentée au Colloque de Chevetogne (2-6 sept. 1991) consacré aux Églises orientales catholiques et à l'œcuménisme.

1. La meilleure étude en français reste celle de Pierre Pascal, *Avvakum et les débuts du raskol*. Paris, 1938.

— l'alléluia est triplé dans les doxologies, et non plus doublé.

En 1666 et 1667, deux conciles réunis à Moscou (le dernier en présence des patriarches Païsios d'Alexandrie et Macaire d'Antioche) anathématisent les adversaires obstinés des réformes et les condamnent comme «hérétiques et rebelles»[2]. Ainsi le schisme est consommé. Une persécution sanglante se déclenche contre les récalcitrants. Le Monastère de Solovki ne se rend qu'après un siège de huit ans. Avvakum est brûlé vif en 1682. Le seul évêque qui avait ouvertement sympathisé avec les Vieux-Croyants, Paul de Kolomna, meurt (le 3 avril 1656, martyrisé selon la tradition) sans avoir pu (ni voulu) consacrer d'autres évêques pour le Raskol. Les Vieux-Croyants se dispersent dans le Nord et à l'Est de la Russie, dans les forêts et dans les régions frontalières de l'Empire.

Très vite le mouvement dissident se divise en deux branches: les *Popovtsy* (ou «Sacerdotaux»), qui malgré l'absence d'évêques restent convaincus de la nécessité d'un sacerdoce dans l'Église, et les *Bezpopovtsy* (ou «Sans-Prêtres») qui, dans une vision apocalyptique du monde, marqué par le Règne de l'Antéchrist, renoncent au sacerdoce et donc à la plupart des sacrements. Plus nombreux que les premiers, les Bezpopovtsy se désagrègent de plus en plus dans un grand nombre de courants et de sectes (*tolki*, interprétations, opinions) dont la «théologie» et les usages sont souvent très éloignés de ceux de l'Église orthodoxe. Les Popovtsy, par contre, restent très attachés aux anciens rites d'avant Nikon et cherchent par tous les moyens d'obtenir des prêtres fidèles (ou convertis) à la Vieille Foi. (Puisqu'il s'agissait de prêtres dissidents et transfuges de l'Église orthodoxe on appelait les Popovtsy également *Beglopopovtsy* [de *begat'*, fuir]). Pendant près de deux siècles ils ont essayé également de rétablir une hiérarchie épiscopale. Après plusieurs tentatives échouées, ils y réussissent finalement en 1846. Nous y reviendrons.

2. P.S. SMIRNOV, *Istorija russkago raskola Staroobrjadčestva*, Saint-Pétersbourg, 1895, p. 72; P. PASCAL, *o.c.*, p. 392-393. Les Actes des conciles de 1666 et 1667 ont été publiés dans: *Dejanija Moskovskich Soborov 1666 i 1667 godov*, Moscou 1893 (réédition à La Haye - Paris, 1970).

Au XVIII[e] siècle, d'une part l'occidentalisation de la haute société russe et les réformes institutionnelles de l'Église orthodoxe, imposées par Pierre le Grand, d'autre part les persécutions, une législation discriminatoire, mais aussi les divisions internes du Raskol, ont poussé les Vieux-Croyants dans l'isolement et en ont fait finalement une classe sociale particulière, une sorte de sous-culture, différente du point de vue religieux, culturel, social et économique, ainsi que du point de vue des croyances et des usages de la vie quotidienne.

Vers la fin du XVIII[e] siècle, cependant, sous le règne de Catherine II, des efforts d'entente, de réconciliation et de réunion entre Vieux-Croyants et Orthodoxes se font plus fréquents[3]. Une de ces tentatives a abouti à ce que l'on a appelé, à partir de 1800, le *Edinoverie*, littéralement «l'Union dans la foi» — sous-entendu: dans la diversité et le respect des rites. Les *Edinovertsy*, en effet, sont des Vieux-Croyants Popovtsy (donc des Sacerdotaux) qui reconnaissent l'autorité et l'orthodoxie de l'Église officielle à condition que celle-ci leur accorde des prêtres, reconnus par le Saint-Synode (et donc par l'État) et qu'ils puissent continuer à célébrer selon les anciens rites et livres liturgiques.

Quel était leur statut dans l'Église orthodoxe? Quelles étaient leurs motivations et leurs aspirations? Quelle politique l'Église orthodoxe a-t-elle suivi et avec quelles intentions? Comment les Edinovertsy étaient-ils considérés par le clergé orthodoxe d'une part et par les Vieux-Croyants schismatiques de l'autre? Comment ce modèle d'Union a-t-il évolué aux XIX[e] et XX[e] siècles et a-t-il produit des fruits? Voilà quelques questions que je voudrais aborder maintenant dans le cadre de notre Colloque.

3. Sur les premières tentatives de réunion jusqu'en 1800, voir: Pia PERA, *Edinoverie. Storia di un tentativo di integrazione dei Vecchi Credenti all'interno dell'ortodossia*, in: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 20 (1984) p. 290-351 (avec bibliographie abondante et référence aux sources). Le terme *Edinoverie*, dont il sera question, se prononce *Yédinoviériè*. De même: *Yédinoviértsy*.

2. Les premières tentatives de rapprochement

Dès son avènement, Catherine II (1762-1796) a pris une série de mesures qui marquent une plus grande tolérance envers les Vieux-Croyants. En 1762, les Vieux-Croyants émigrés sont invités à rentrer dans leur pays. Deux ans plus tard, elle interdit au Saint-Synode de s'occuper du Raskol sans consultation préalable du Sénat. En 1782, la double capitation des Vieux-Croyants, instituée par Pierre le Grand, est abolie. D'autres décrets permettent aux Vieux-Croyants de prêter serment, d'occuper des charges publiques, de fonder des typographies. Toutefois, ils ne jouissent encore d'aucune protection légale et l'Église garde le droit de faire arrêter les prêtres transfuges. La loi ne permet pas non plus aux Vieux-Croyants de construire des églises ou de propager la Vieille Foi.

En 1779, des Vieux-Croyants du village de Znamenka, demandent à l'évêque orthodoxe de la région, l'archevêque Nikifor Theotoki de Slavjansk et Cherson (en Crimée) — lui-même originaire de Corfou — de s'unir à l'Église orthodoxe. Ils déclarent reconnaître l'orthodoxie de l'Église officielle, la sainteté de ses dogmes et l'erreur de ceux qui s'en éloignent. Ils demandent, en revanche, de pouvoir continuer à célébrer selon les anciens livres liturgiques, de confirmer dans sa fonction leur prêtre de paroisse (un prêtre transfuge) et de pouvoir construire une église. Chose significative, ils ont une recommandation du gouverneur général de Tauride (la Crimée), le prince Grigorij Alexandrovič Potëmkin, homme très puissant dans la région et influent à la Cour. De sa propre autorité et sans consulter le Saint-Synode, l'archevêque Nikifor répond favorablement à leur requête et consacre au printemps de 1780 leur église paroissiale.

L'archevêque Gavriil Petrov de Saint-Pétersbourg (il devient métropolite en 1783) et le métropolite Platon Levšin de Moscou, ayant appris la chose quelques mois plus tard, la désapprouvent catégoriquement. Ils demandent que les Vieux-Croyants de Znamenka se conforment à tous les usages de l'Église orthodoxe. Dans sa réponse à Nikifor, Platon de Moscou objecte — en latin — que «si enim hoc iis concedatur, periculum est, ne omnes quoque Russiani Schysmatici id

expectent» et que «si Ecclesiae uniri desiderant, ita uniantur ut nihil quidquam inter nos et eos differat»[4]. Nikifor, par contre, défend la légitimité de la coexistence de diverses traditions liturgiques dans l'unité de la foi.

La paroisse de Znamenka continuera à exister sous la protection du gouverneur G.A. Potëmkin, qui essaie d'ailleurs d'exploiter habilement les aspirations des Vieux-Croyants pour les mettre au service de sa politique de colonisation des régions nouvellement conquises. En 1785, la ville de Starodub', haut lieu des Popovtsy en Ukraine (gouvernement de Černigov), est assigné au diocèse de Slavjansk, qui, comme nous l'avons vu, se trouvait dans les territoires de Potëmkin (Crimée). Potëmkin promet aux Vieux-Croyants de Starodub' des prêtres de l'ancien rite, un monastère et des églises en pierre, des terrains, des privilèges économiques et fiscaux ... s'ils s'unissent à l'Église orthodoxe et s'ils s'installent dans les nouvelles régions méridionales. Mais quand en 1787, les Vieux-Croyants de Starodub' qui sont favorables à l'Union demandent à l'évêque de Slavjansk un prêtre pour leur communauté, Potëmkin s'y oppose, parce que Starodub' se trouve en dehors de ses territoires ... Déçus et divisés par cette politique intéressée de Potëmkin, ils écrivent une longue plainte au métropolite Gavriil Petrov. Celui-ci, impressioné par leur sincérité et leur ténacité, va prendre maintenant leur défense. Quatre ans plus tard (1791), leur nouveau prêtre à Starodub' (appuyé par Gavriil et, s'il fallait, par la milice) a pu mettre la main sur quatre églises et un monastère au détriment des adversaires de l'Union (les *Nesoglasniki*).

Dans la même période, des pétitions isolées de reconnaissance et de réconciliation sont présentées par les Cosaques Vieux-Croyants du Don, à Irgiz, Irkutsk, et Astrakhan. En même temps, les évêques sont alarmés par des conversions massives au Raskol dans les diocèses de Kostroma, Smolensk et Nižnij-Novgorod. En 1796, le Saint-Synode rédige un *Mémoire sur la Tolérance*, qui dans un chapitre séparé tente de donner au clergé et à la hiérarchie des directives générales

4. *Ibid.*, p. 296.

concernant l'Union des Vieux-Croyants: les Raskolniki qui veulent s'unir à l'Église orthodoxe doivent reconnaître qu'elle est restée inébranlable dans sa foi avant et après Nikon. La permission de célébrer selon les anciens rites n'est qu'un acte d'indulgence maternelle et nullement une reconnaissance de la justesse de ces rites. Le passage ne peut se faire qu'en un seul sens: aux Orthodoxes on ne pourrait admettre le passage à l'ancien rite. L'acceptation dans l'Église se fait sans cérémonie particulière (sans rebaptême ni chrismation). Les Vieux-Croyants unis ainsi que leurs prêtres doivent à l'évêque orthodoxe du lieu respect et obéissance en tout. Ils reçoivent de lui, et de lui seul, le saint chrême. Ils ne peuvent se montrer hostiles aux nouveaux rites ni aux célébrations en commun. Ils doivent commémorer la famille impériale, le Saint-Synode, les patriarches orthodoxes et l'évêque diocésain. En cas de doute ou de changements rituels ils doivent consulter l'évêque.

Dans toutes les pétitions et suppliques des Vieux-Croyants, la question de l'épiscopat (ou la dépendance hiérarchique) apparaît comme une sorte de préoccupation pour la pureté de leur identité rituelle et culturelle. Deux ans après le *Mémoire de Tolérance* du Saint-Synode, les Vieux-Croyants de Nižnij-Novgorod demandent qu'en cas d'Union, ils ne dépendent pas du clergé diocésain ou d'un consistoire, mais directement de l'évêque local et du Saint-Synode. Ils demandent eux-mêmes, cas exceptionnel, que l'on interdise aux prêtres et aux fidèles orthodoxes de passer à l'ancien rite. Ils ne désirent qu'une coexistence paisible, sans contamination rituelle, avec les mêmes droits et sous la protection du Saint-Synode. Un oukaz du tsar Paul I[er] du 12 mars 1798 cède à la plupart de leurs revendications et permet aux Vieux-Croyants Unis de tous les autres diocèses d'avoir leurs églises propres et leurs prêtres, soumis à l'évêque orthodoxe local. Bientôt l'Union est instituée à Tver', Irkutsk, Saint-Pétersbourg, Vetka, Kursk et ailleurs.

Les tractations avec le prestigieux centre spirituel des Popovtsy à Moscou, au cimetière de Rogožskoe, se montrent d'abord très difficiles. Deux représentants de Rogožskoe avaient présenté leur pétition directement au sénateur I. V. Lopuchin et demandé la pleine indépendance hiérarchique et juridique de

l'Église orthodoxe (avec un épiscopat propre). Paul I[er] est d'abord très favorable à leurs revendications, mais les pourparlers échouent sur le refus des Vieux-Croyants de prier pour le Tsar comme «protégé de Dieu» (*Bogochranimyj*) et «orthodoxe». Ils ne voulaient le considérer que comme «voulu par Dieu» du point de vue purement civil. Le Tsar ordonne alors de rompre les tractations et de surveiller le cimetière.

3. Le Edinoverie en 1800

La branche modérée s'adresse alors au métropolite de Moscou, Platon Levšin, lui demandant de leur accorder au moins un clergé légitime. Platon, qui avait toujours été contourné dans les tractations, à cause de ses réticences envers l'Union, consulte d'abord son clergé de Moscou. Sur dix-neuf réponses, treize sont contre, six sont pour. Les premiers n'y voient qu'erreur et superstition et craignent la création d'une Église parallèle, les autres défendent l'Union, comparant l'indulgence de l'Église orthodoxe envers les Vieux-Croyants à celle des Apôtres envers la circoncision. Le 28 février 1800, malgré ce résultat négatif, Platon présente la pétition au Saint-Synode, annotée de ses remarques personnelles. Elle sera ratifiée par le Saint-Synode le jour même et confirmée par un oukaz de Paul I[er], le 27 octobre de la même année. Elle restera la charte fondamentale du Edinoverie jusqu'au Concile de 1917-1918.

D'après cette charte[5], les Vieux-Croyants sont reçus dans l'Église orthodoxe par une prière d'absolution qui lève les anathèmes (§1) lancés contre eux aux conciles de 1666 et de 1667. Les Edinovertsy peuvent proposer à l'évêque diocésain leurs propres prêtres (§2) qui pourront célébrer d'après les anciens rites et usages (§3). Les nouvelles églises seront consacrées par l'évêque d'après l'ancien rituel (§4). Les Edinovertsy ne peuvent être obligés de participer à des célébrations orthodoxes mais, d'autre part, on ne saurait interdire aux Orthodoxes

5. Publiée dans *Polnoe Sobranie Postanovlenii i Rasporjaženii po vedomstvu Pravoslavnago Ispovedanija*. Saint-Pétersbourg, 1910-1915, Vol. X, n. 548, p. 681-686. Traduction française dans D. K. Schédo-Ferroti, *Études sur l'avenir de la Russie. Septième étude: la tolérance et le schisme religieux en Russie*. Berlin, 1863, p. 207-214.

l'accès aux églises des Edinovertsy (ce que ceux-ci avaient demandé); les Orthodoxes, même ceux qui ne pratiquent plus depuis longtemps, ne peuvent passer au Edinoverie (§5) et il leur est interdit — sauf en péril de mort — d'y recevoir les sacrements (sacrements dont l'Église orthodoxe reconnaît du reste la validité) (§10). Les Edinovertsy, par contre, pourront toujours recevoir les sacrements dans l'Église orthodoxe (§11). Ils sont sous la juridiction de l'évêque orthodoxe local (§6) et reçoivent de lui le saint chrême (§7). Leurs prêtres peuvent se confesser selon l'ancien ou le nouveau rite, d'après leur conscience (§8). De même, l'évêque peut consacrer les prêtres selon l'un ou l'autre rite, selon sa conscience (§9). Les mariages «mixtes» entre Orthodoxes et Edinovertsy seront célébrés dans l'un ou l'autre rite, selon le choix des époux (§14). Les Edinovertsy prieront pour la famille impériale selon les formules prescrites par le Saint-Synode (§15). On évitera de part et d'autre toute dispute concernant la différence des rites, puisque celle-ci ne touche pas à la substance de la foi (§16). Platon propose enfin que les Vieux-Croyants Unis ne soient plus appelés «Raskolniki» mais «Edinovertsy» ou «Soedinentsy»[6].

Il va de soi que cette charte ne pouvait satisfaire toutes les aspirations des Popovtsy. D'abord elle manifeste, malgré quelques apparences, une sorte d'asymétrie. Il n'y a pas de pleine (inter)communion sacramentelle: elle ne marche que dans un sens. Le Edinoverie n'est pas une véritable reconnaissance mais le fruit d'une condescendance, d'une indulgence, de l'Église orthodoxe envers les anciens rites et usages. Aux yeux du clergé, et de Platon lui-même, il n'est qu'une étape provisoire entre le schisme et la pleine orthodoxie. Exprimant probablement l'opinion de beaucoup de membres du clergé orthodoxe, un diacre de Pskov affirmait au siècle dernier: «ils ont abandonné une rive sans atteindre l'autre, tout simplement, ils n'ont pas de religion (*vera* - foi) du tout»[7].

6. Cf. D.K. SCHÉDO-FERROTI, *o.c.*, p. 214. C'est le terme *Edinovertsy* qui s'imposera par la suite. Le terme *Soedinentsy* est l'équivalent russe exact du mot *Uniate*.

7. *Ibidem*, p. 248.

4. Le Edinoverie au XIXe siècle

Le Edinoverie est trop resté aussi, pendant tout le XIXe siècle, «une stratégie de conquête». Il a été tout de suite récupéré par les missionnaires dans la lutte contre le Raskol. En plus, sous Nicolas Ier, il devient une véritable arme d'oppression et de persécution. Pendant son seul règne une dizaine de monastères vieux-croyants importants sont convertis de force au Edinoverie[8].

Mais ce qui le rend surtout peu crédible aux yeux des Raskolniki, c'est l'absence d'un épiscopat propre et le fait que les anathèmes de 1666-1667 n'avaient pas été révoqués.

En ce qui concerne ce dernier point, beaucoup d'évêques orthodoxes, les Raskolniki et les Edinoversty eux-mêmes considéraient que la levée des anathèmes ne pouvait se faire par une simple décision du Saint-Synode ou une prière d'absolution, et qu'elle exigerait la convocation d'un nouveau concile, de préférence en présence de patriarches orientaux. En 1886 le Saint-Synode déclare officiellement que les anathèmes, ainsi que les expressions de blâme dans la littérature polémique, ne concernent que les Raskolniki et non les Edinovertsy ni les rites en soi[9]. Mais la déclaration est peu convaincante aux yeux des uns et des autres. Comme l'on sait, les anathèmes n'ont été révoqués définitivement qu'il y a vingt ans, au Concile local de 1971[10].

La première question, celle d'un épiscopat propre, avait déjà été soulevée dans plusieurs pétitions du XVIIIe siècle, mais le Saint-Synode s'était toujours montré — et non sans raison — très méfiant à ce sujet. L'absence d'évêques était justement la grande faiblesse du Raskol et l'épiscopat la force de l'Orthodoxie. En 1846, cependant, les Beglopopovtsy (schismatiques) réussissent à instaurer, à Belaja Krinitsa, en Bucovine (alors

8. P. Smirnov, *Art. Edinoverie*, in: *Pravoslavnaja Bogoslovskaja Enciklopedija* (pod red. A. P. Lopuchina), tome V, cc. 309-311.

9. A. Palmieri, *La Chiesa Russa. Le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale*. Florence, 1908, p. 455 s.

10. A. Lambrechts, *Les Vieux-Croyants en U.R.S.S.*, in: *Irénikon* 59 (1986) p. 314-337.

dans l'empire autrichien), une hiérarchie épiscopale[11]. Dès 1853, les premiers évêques s'installent en Russie même. En 1861, leur «archevêque de Moscou et de toute la Russie» obtient l'autonomie par rapport au siège de Belaja Krinitsa[12]. La question de l'épiscopat pour les Edinovertsy devient donc de nouveau très actuelle.

En 1864, une circulaire secrète du Saint-Synode demande à tous les évêques leur avis[13]. Sur vingt-deux réponses, douze sont contre, dix sont pour. L'objection principale des premiers est d'ordre canonique: on ne peut avoir plus d'un seul évêque en un seul lieu et maintenant on risque d'en avoir trois (un Orthodoxe, un Edinoverets et un de Belaja Krinitsa). Mais d'autres raisons s'y ajoutent: le prestige de l'épiscopat orthodoxe; les tendences séparatistes inhérentes à la Vieille Foi; le but même du Edinoverie, qui était de ramener les Edinovertsy à la pleine unité de l'Église orthodoxe et non de les en éloigner; les évêques ne seraient de toute manière pas reconnus par les Raskolniki et n'auraient donc aucune valeur stratégique; des Orthodoxes seraient tentés de passer au Edinoverie; on susciterait la confusion dans les esprits et dans l'administration; il aurait fallu consulter les patriarches d'Orient ...

Parmi ceux qui sont en faveur, citons seulement l'avis de l'archevêque Platon (Gorodetskij) de Riga (une région où il y avait beaucoup de Vieux-Croyants). Il estime qu'il faut élargir et compléter les règles du Edinoverie, que l'Église orthodoxe doit reconnaître l'égalité des deux rites et interdire aux Orthodoxes de se disputer avec les Edinovertsy au sujet des rites,

11. JOHANNES CHRYSOSTOMUS O.S.B., *Die Einrichtung der Hierarchie der Altgläubigen im Jahre 1846*, in: *Ostkirchliche Studien* 18 (1969) 281-307. Son fondateur, Ambroise, avait été évêque de Bosnie et Sarajevo. Suspendu par le patriarche de Constantinople sous la pression des Turcs, à cause de son zèle pastoral, il s'était retrouvé sans revenus. Les Popovtsy ont pu «l'acheter» pour 5000 roubles d'or par an.

12. A. LAMBRECHTS, *Conciles, diocèses et évêques des Vieux-Croyants de Belokrinica entre 1898 et 1928*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 54 (1988) p. 429-479 (en particulier les pp. 429, 437 s.).

13. L. BRODSKIJ, *K voprosu ob edinoverčeskom episkope*, in: *Christianskoe Čtenie* 1906, Vol. I, p. 909-930; Vol. II, p. 116-132.

qu'elle doit proclamer la pleine intercommunion sacramentelle, permettre aux Orthodoxes, en cas de nécessité, de passer au Edinoverie et encourager les hiérarques à célébrer et à concélébrer selon l'ancien rite. Ainsi, le Edinoverie deviendrait vraiment orthodoxe. «Faut-il vraiment — dit-il — que toutes les Églises orthodoxes soient sous un seul gouvernement visible, comme l'Église latine? (...) On peut espérer, qu'avec le temps, cette Église s'unisse complètement à l'Église orthodoxe, comme une Église uniate»[14].

Devant des opinions aussi diverses et un résultat aussi indécis, le Saint-Synode décide de laisser les choses comme elles sont. Ce n'est qu'en 1881 que le règlement de 1800 est amendé sur quelques points: ceux qui n'ont plus reçus les sacrements dans l'Église orthodoxe depuis plus de cinq ans — on tenait des registres et les non pratiquants devaient payer des amendes — peuvent passer au Edinoverie. Les Orthodoxes peuvent recevoir les sacrements d'un prêtre Edinoverets en cas de grave nécessité (et non plus uniquement en danger de mort). Les enfants des mariages «mixtes» entre Edinovertsy et Orthodoxes peuvent recevoir les sacrements dans les deux rites[15].

5. Le Edinoverie au XXe siècle

Après la première révolution russe et l'*Édit de tolérance religieuse* de 1905, les Vieux-Croyants commencent à développer une grande activité pastorale et intellectuelle. À l'intérieur de la hiérarchie de Belaja Krinitsa on parvient, en 1906, à une pacification entre deux branches parallèles[16]. Deux ans après, elle compte déjà une quinzaine d'évêques dans l'Empire russe. L'Église orthodoxe, de son côté, prépare un grand concile pastoral, qui n'aura lieu, comme on sait, qu'en 1917-1918. Des commissions préconciliaires sont créées et publient leurs propositions en plusieurs volumes.

14. *Ibidem*, p. 930.
15. A. Palmieri, *o.c.*, p. 454 s.
16. A. Lambrechts, *Conciles* ... (cf. *supra*, note 12), p. 436 et 443 s.

La VIe de ces commissions préconciliaires[17], sous la présidence de l'évêque Antonij (Chrapovitskij) de Volhyn' et avec la participation de quelques Edinovertsy (le prêtre Simon I. Šleev et Vasilij G. Senatov), devait examiner, entre autres, les questions concernant l'activité missionnaire de l'Église. Dans ce contexte elle a discuté également la situation du Edinoverie. Le ton de ces protocoles est tout différent de celui des documents antérieurs. La commission commence par proposer au futur Concile de ne plus considérer le Edinoverie «comme une étape intermédiaire entre le Raskol et l'Orthodoxie, ni comme une maladie, mais de reconnaître ces communautés comme orthodoxes et égales en honneur»[18]. Elle demande une révision du Règlement de 1800 (en particulier des §§ 5 et 11) en vue d'une pleine communion sacramentelle, de révoquer les anathèmes et les expressions polémiques contre les anciens rites, d'encourager la formation spirituelle, théologique et pastorale du clergé du Edinoverie, et d'exhorter les Edinovertsy à rester fidèles à leurs anciennes traditions liturgiques. Depuis deux ou trois générations, en effet, dit la commission, les Edinovertsy manifestent une forte attirance envers les nouveaux rites et modes de vie, parce qu'ils sont plus légers et plus faciles à supporter. Enfin, la VIe Commission préconciliaire demande d'instituer un épiscopat propre pour le Edinoverie. Les paroisses (au nombre de cent vingt) se plaignent, en effet, du manque d'attention que leur portent les évêques orthodoxes et du prosélytisme de la part de la hiérarchie de Belaja Krinitsa. La Commission essaie d'infirmer les objections canoniques en faisant référence à l'existence de monastères stavropégiaques, d'un clergé militaire et d'un clergé à la cour, qui sont exempts de la juridiction de l'évêque local. Elle propose de restaurer le patriarcat et d'instaurer des régions métropolitaines avec des évêques suffragants Edinovertsy qui auraient parfois une juridiction sur plusieurs diosèses à l'intérieur de la métropolie.

17. *Žurnaly, protokoly zasedanij vysočajše učreždennago predsobornago prisutsvija*. Saint-Pétersbourg, 1906-1907. *VI-go Otdela*: Vol. II, p. 217 ss.; Vol. IV, p. 6 ss.

18. *Ibidem*, Vol. II, p. 218.

C'est plus ou moins dans ce sens, en effet, que le Concile local de 1917-1918, va résoudre la question. Le 22 février (7 mars) 1918, le Concile prend une série de dix-neuf décisions concernant le Edinoverie[19]. Les Edinovertsy y sont définis comme «des enfants de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, qui avec la bénédiction du Concile local et dans l'unité de foi et de gouvernement (*upravlenie*), célèbrent les rites de l'Église d'après les livres liturgiques, édités sous les cinq premiers patriarches russes, gardant sévèrement le mode de vie de l'ancienne Russie» (§1). L'épiscopat leur est accordé sous la forme d'évêques auxiliaires qui portent le titre d'une de leurs paroisses et dépendent de l'évêque orthodoxe du diocèse (leur juridiction n'est pas interdiocésaine) (§2 et §4). Comme l'évêque diocésain, ils visitent également les paroisses de l'autre rite et y célèbrent d'après les usages locaux (§3). Ils participent aux conciles locaux de l'Église orthodoxe (§5), sont élus par leur propre clergé et consacrés par des évêques des deux rites ensemble (§6). Le Edinoverie a également ses propres doyens (*blagočinnye*) (§7), conseils paroissiaux (§8), sessions diocésaines, interdiocésaines et nationales (§10), leurs écoles, instituts et séminaires (on y apprendra «comment lutter contre le Raskol») (§17). Lors des concélébrations solennelles, le chant est exécuté alternativement d'après les deux traditions (§13). On peut passer librement de l'Orthodoxie au Edinoverie et vice versa (pour une paroisse, 80% des voix sont requises) (§14). Enfin, le Concile décide de nommer quatre évêques Edinovertsy pour les diocèses de Petrograd, Nižnij-Novgorod, Ufa et Tobol'sk (§19).

6. Après la Révolution

C'est en 1918, avec ce dernier document officiel, que s'arrête notre enquête sur le statut ecclésial du Edinoverie. Au moment de leur pleine reconnaissance par l'Église orthodoxe commence aussi leur déclin. En 1905, le nombre de Edinovertsy

19. *Opredelenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi o edinoverii*, in: *Sobranie Opredelenij i Postanovlenij*, Vypusk 2 (= Priloženie k «Dejanijam» vtoroe), Moscou, 1918, p. 3-5.

était environ de trois cent mille, celui des Vieux-Croyants de dix à douze millions[20]. En 1925, quand l'Église orthodoxe est divisée par le schisme des Obnovlentsy (l'Église Vivante), la hiérarchie de Belaja Krinitsa, qui est alors au sommet de sa gloire[21] invite les Edinovertsy à s'unir à eux. Ils semblent avoir eu, à ce moment, un (seul) évêque[22]. Nous ne savons pas lequel, ni s'il était en liberté, et il est peu probable que les autres aient jamais été consacrés. Après la deuxième guerre mondiale, le Journal du Patriarcat de Moscou fait encore un effort pour relancer le Edinoverie[23], mais apparemment sans beaucoup de succès. On ne parle plus d'évêques. Actuellement, ils ont une église à Moscou (Rogožskoe) et une (depuis 1966) dans la région de Stavropol', pour des immigrés turcs. On ignore le nombre des fidèles[24].

7. Conclusion

Contrairement aux Églises dont nous avons parlé au cours de ce Colloque, les Vieux-Croyants vivent sur le même territoire, célèbrent dans la même langue liturgique et appartiennent globalement à la même culture (même si c'est une «sous-culture») que l'Église dont ils se sont séparés. On pourrait donc objecter qu'il n'y a pas de comparaison possible et qu'il s'agit là d'une affaire interne de l'Église Russe et non de deux Églises locales divisées, culturellement différentes, qui cherchent l'Unité.

20. G. Simon, *Konstantin Petrovič Pobedonoscev und die Kirchenpolitik des Heiligen Synod 1880-1905*, Göttingen, 1969, p. 185. En 1882 Il y avait 250 paroisses pour 250 000 Edinovertsy. Entre 1881 et 1905, 50 700 fidèles passent du Raskol au Edinoverie.

21. À son concile annuel de 1925, au cimetière de Rogožskoe, participaient 16 évêques, 76 prêtres, 81 laïcs et 249 hôtes. Cf. A. Lambrechts, *Conciles* ... (cf. *supra*, note 12), p. 433.

22. Cf. *Vestnik Svjaščennogo Sinoda Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi* (= la revue officielle des Obnovlentsy) 1926, n° 11, p. 17.

23. *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* 1946, n° 3, p. 22-25; n° 7, p. 29-34; 1950, n° 6, p. 34-43.

24. P. Hauptmann, *Das russische Altgläubigentum 300 Jahre nach dem Tode des Protopopen Avvakum*. In: *Kirche im Osten* 29 (1986) p. 127-130.

Ce serait oublier, d'abord, que *toute* division dans l'Église est une affaire *interne* de l'Église, où que cette Église se trouve. Ce que l'on observe entre deux Églises locales peut se reproduire également à l'intérieur d'une Église locale divisée[25]. Ensuite, les Orthodoxes et les Vieux-Croyants eux-mêmes n'ont pas manqué de faire le rapprochement entre le Edinoverie et l'Uniatisme, tant à cause des appellations similaires (*Edin*-overtsy — So-*edin*-entsy — *Un*-iates) que par le fait qu'il s'agit d'une diversité de rites dans l'unité de la foi (ce qui, au XIX[e] siècle, est la définition même de l'uniatisme). Il n'est pas du tout exclu donc, que le modèle uniate catholique, que l'Église russe connaissait et combattait dans l'Empire même, ait joué un rôle aussi bien dans la réalisation du projet du Edinoverie, que dans l'opposition à ce projet et dans son échec final. Les Vieux-Croyants y voyaient, encore une fois, une autre «innovation» de l'Église officielle, voire «une institution absurde, fruit de la diplomatie latino-jésuite de Platon»[26].

Mais le peu de succès du Edinoverie ne s'explique évidemment pas uniquement par quelques connotations uniates, mais par ses péripéties propres. Relevons ici les facteurs suivants:

— La subordination initiale du Edinoverie à des intérêts politiques (colonisation de la Crimée par Potëmkin) a nuit beaucoup à son prestige et divisé les communautés favorables à l'Union.

25. Au cours de la discussion, Vittorio PERI a relevé cinq points qui rapprochaient l'attitude de l'Église russe à l'égard des Edinovertsy de celle de Rome à l'égard du «rite grec»: 1. l'attitude de tolérance, d'indulgence et de concession, de la part de l'Église dominante en faveur d'un autre «rite». 2. la permission donnée de passer à sens unique et irréversible de la communauté minoritaire à l'Église dominante. 3. la communion visible conçue d'abord comme celle d'unités individuelles. 4. l'absence d'évêques dans la communauté minoritaire qui met entre parenthèses son caractère ecclésial. 5. la contrainte exercée pour imposer l'union ou l'unité, sans recours à la voie conciliaire.

26. I.K. BYKOVSKIJ, *Istorija Staroobrjadčestva vsech soglasij*, Moscou, 1906, p. 80. Cité par P. PERA, *Edinoverie ...*, *o.c.*, p. 347. À noter que les Jésuites étaient considérés en Russie comme les artisans de l'uniatisme et que le métropolite Platon avait, en effet, reçu une bonne formation latine.

— Les premières tractations se passaient en dehors du Saint-Synode, qui ne pouvait suivre une politique cohérente et était impuissant face aux oukazes de Catherine II et de Paul Ier.

— Vers la fin du XVIIIe siècle, les Vieux-Croyants étaient déjà très divisés entre eux. À part quelques exceptions, peut-être, on trouve rarement chez eux un véritable désir d'unité de l'Église. Ils ne demandent qu'à être pleinement respectés et reconnus dans leur différence. Et le signe de cette reconnaissance devait être une hiérarchie indépendante.

— Le Saint-Synode n'a pas pu, ni voulu, répondre tout de suite à ces aspirations. Le Edinoverie est le fruit d'une économie, d'une indulgence, d'une condescendance de l'Église. Il est une étape provisoire sur la voie vers la pleine Orthodoxie. Il n'y a pas de pleine intercommunion sacramentelle, non pour des raisons théologiques — puisqu'on admet l'unité de foi — mais pour des raisons d'autodéfense: par crainte que des Orthodoxes passent au Edinoverie. Les anciens rites restent comme entachés d'erreur et d'hérésie. Les questions de fond, théologiques et culturelles, qui ont été à l'origine du Raskol plus qu'un siècle auparavant, n'ont pas été analysées ni discutées lors des tractations. Ainsi Edinoverie et Orthodoxie restent deux mondes *différents* (l'un de l'autre) et *indifférents* (l'un à l'autre).

— Si à l'origine, l'initiative de l'Union vient des Vieux-Croyants — des fidèles eux-mêmes, évidemment — qui doivent vaincre l'hostilité et l'indifférence de la hiérarchie orthodoxe, le Edinoverie est vite récupéré par les missionnaires orthodoxes anti-Raskol et devient une stratégie de conquête. Sous Nicolas Ier il peut même devenir une arme d'oppression. Ce qui n'est donc pas «uniatisme» au départ (au sens de prosélytisme), peut le devenir. L'histoire l'a bien montré dans d'autres cas.

— Et, enfin, ce qui a pesé très lourd sur cette tentative d'union et de réconciliation entre l'Église russe et le Raskol, c'est la masse énorme de littérature polémique et de disputes publiques. Les prêtres de Moscou, à qui Platon avait demandé leur avis, répondaient: comment allons-nous expliquer aux

fidèles que, tout d'un coup, il est permis dans l'Église orthodoxe de célébrer des rites qu'elle a condamnés et noircis pendant un siècle et demi?[27] Il a donc fallu attendre jusqu'en 1971 la levée des anathèmes. La polémique — avec tout ce qu'elle véhicule de fausses raisons, de demi-vérités, de mythes, de simplifications, de généralisations injustes, etc. — forme la mentalité des fidèles et du clergé, une mentalité dont il est très difficile de se défaire. La polémique ne rapproche pas, elle sépare *encore plus* ce qui est *déjà* divisé. Sur la voie vers l'Unité, il est mieux d'être humble et de se tromper, que de blesser parce qu'on croit savoir.

Antoine LAMBRECHTS

SUMMARY. — *This paper was presented at the 1991 Chevetogne Symposium on Eastern Catholic Churches and Ecumenism. After a short introductory review of the historical circumstances of the Schism (Raskol) of Old Believers (17th century), it provides an analysis of several attempts at reunification of the Old Believers and the Russian Orthodox Church which took place at the end of the 18th century, leading to what, since 1800, has been known as the Edinoverie Movement, which accepted a diversity of rites within the unity of the Orthodox Faith. The paper then proceeds to study the development of the churchly status of the Edinovertsy up to the Russian Council of 1917-1918. The eventual failing of Edinoverie, this study shows, is due partly to political factors, partly to the opposition to the movement within the Holy Synod, the internal division of the Old Believers, the exploitation of the movement by anti-Raskol missionaries and the very status of Edinoverie being despised by both Old Believers and Orthodox themselves.*

27. Cf. P. PERA, *o.c.*, p. 342.

Textes peu connus concernant l'onction prébaptismale

En Orient, plusieurs témoignages, assez anciens, présupposent ou décrivent des rituels d'initiation chrétienne où la participation à l'eucharistie faisait suite au baptême immédiatement ou presque; c'est à dire qu'ils ne prévoient aucun geste liturgique saillant au moment même où d'autres traditions — notamment en Occident, mais aussi la pratique byzantine actuelle — insèrent la confirmation.

En même temps, tous ces rituels connaissent, avant le bain baptismal, une onction, dont ils rehaussent souvent l'importance. Cette ordonnance liturgique, qui a déjà fait l'objet de plusieurs recherches, est attestée, sous des formes différentes, dans des aires géographiques contiguës, au nord et à l'est de Jérusalem: dans le patriarcat d'Antioche, en milieu syriaque, en Cappadoce, en Arménie et à Constantinople[1].

Dans les pages qui suivent nous allons présenter, en traduction française, quelques passages attestant cette pratique de

1. Cf., entre autres, les travaux de B. BOTTE, *L'onction postbaptismale dans l'ancien patriarcat d'Antioche*, in *Miscellanea liturgica... Cardinale Giacomo Lercaro. II*, Roma 1967, pp. 795-808; J. DANIÉLOU, *Chrismation prébaptismale et divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nysse*, «Recherches de Sciences Religieuses» 56 (1986) pp. 177-198; G. WINKLER, *Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts* (Orientalia Christiana Analecta 217), Roma 1982; EAD., *The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and Its Implications*, «Diakonia» 52 (1978) pp. 24-45. Plusieurs articles concernant le domaine syriaque ont été publiés par S. BROCK, dont le dernier en date semble être *The Transition to a Post-Baptismal Anointing in the Antiochene Rite*, in *The Sacrifice of Praise: Studies on the Themes of Thanksgiving and Redemption in the Central Prayers of the Eucharistic and Baptismal Liturgies, in Honor of Arthur Hubert Couratin* (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». «Subsidia» 19), Roma 1981, pp. 215-225. — Pour un tour d'horizon récent et très informé, cf. B. VARGHESE, *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 512, Subs. 82), Lovanii 1989.

l'onction avant le baptême, souvent associée explicitement avec l'Esprit Saint. Ils viennent ainsi confirmer ce que d'autres témoignages plus connus nous avaient déjà fait savoir: la variété des usages baptismaux jusqu'en plein Ve siècle. Provenant d'ouvrages composés en grec entre le dernier quart du IVe siècle et la fin du Ve siècle, la plupart d'entre eux n'ont jamais été versés au dossier de l'initiation chrétienne en Orient; nous apporterons aussi des précisions supplémentaires sur quelques textes déjà connus de nos devanciers.

Nous commencerons par quelques témoignages concernant l'onction prébaptismale à Constantinople. Ensuite nous présenterons des textes qui attestent, outre l'onction prébaptismale, une onction postbaptismale, dont le sens précis reste à élucider.

Puis il sera question d'un passage où l'onction postbaptismale semble liée à la réconciliation des hérétiques. En annexe nous ferons figurer un texte antiochien concernant la consignation.

Nous croyons opportun, toutefois, de donner d'abord quelques précisions de terminologie. Le mot français «onction» n'est pas tout à fait satisfaisant, car, tout comme ses équivalents dans d'autres langues modernes, il recouvre plusieurs gestes liturgiques distincts, où l'on peut avoir recours à des matières différentes. Même si, au sens propre, l'onction par excellence est celle effectuée sur tout le corps peu avant le bain baptismal, le mot est utilisé parfois pour désigner la consignation, c'est-à-dire l'imposition du signe de la croix sur le front des catéchumènes, qui précède d'habitude l'onction proprement dite. Il peut désigner aussi, là où elle existe, l'onction postbaptismale. La nomenclature ancienne des matières utilisées est complexe et, selon toute vraisemblance, changeante. Nous rencontrerons les termes suivants: 1) le *myron*, «parfum, onguent, huile parfumée, baume», mot que nous ne traduirons pas (mais on retiendra que son étymologie évoque la notion de «bonne odeur»); 2) ailleurs il sera question simplement d'«huile» (ἔλαιον), éventuellement d'«huile sainte»; 3) le mot grec χρῖσμα (d'où vient le français «chrême») pose un problème non résolu. Parfois — notamment à Jérusalem — il

semble désigner la matière utilisée, mais dans la plupart des cas il apparaît comme un synonyme «technique» de χρῖσις «action d'oindre, friction». C'est en tout cas vers une interprétation de ce genre qu'orientent les oscillations entre «*myron* du *chrisma*» et «*chrisma* du *myron*» que nous rencontrerons plus loin.

* * *

I. Témoignages concernant l'onction prébaptismale à Constantinople

Nous mentionnerons ici des textes nouveaux, revenant à deux prédicateurs qui se cachent sous le pseudonyme de Jean Chrysostome; même s'ils ont des origines différentes, ces deux auteurs envisagent de la même manière le rituel d'initiation, comme une action liturgique présentant trois moments saillants: onction — bain baptismal — eucharistie, dans cet ordre. Leur façon de désigner la matière utilisée pour l'onction, sans être identique, est similaire, et très proche de celle de Jean Chrysostome à Antioche.

Nous reviendrons aussi sur le témoignage, déjà connu, de Proclus de Constantinople.

1. *Un pseudo-Jean Chrysostome de formation cappadocienne*

Il s'agit d'un prédicateur dont l'exégèse trahit manifestement une origine cappadocienne et dont l'activité est à localiser avec beaucoup de vraisemblance dans la capitale impériale même. Nous lui sommes redevables d'une trentaine d'homélies[2]. Il

2. Cf. *C.P.G.* 4660. L'attribution au même prédicateur d'autres homélies pour des raisons de style a été développée dans: S.J. Voicu, *Trentatré omelie pseudocrisostomiche e il loro autore*, «Lexicum philosophicum» 2 (1986) pp. 73-141; pour sa date et sa localisation, cf. surtout *ibid.*, pp. 133-135. Sur ses attaches avec la Cappadoce, cf. aussi, Id., *Uno Pseudocrisostomo (cappadoce?), lettore di Origene alla fine del sec. IV*, in *L'origenismo: apologie e polemiche intorno ad Origene* (= «Augustinianum» 26), Roma 1986, pp. 281-293; Id., *Note sull'omelia pseudocrisostomica in natale Domini nostri Iesu Christi (CPG 4567)*, in: *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)* (Studia ephemeridis «Augustinianum» 27), Roma 1988, pp. 621-626.

doit dater de la période entre le concile de Constantinople (381) et celui d'Éphèse (431).

Il donne deux fois des renseignements concernant le rituel du baptême.

Dans son homélie *In illud: Exiit qui seminat*, publiée dans *P.G.* 61, 771-776, il se trouve une mention de l'onction prébaptismale, au milieu d'une suite de comparaisons ternaires dont le but est de prouver l'égale dignité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils, en jouant sur le triple fruit de la parabole du semeur (Marc 4, 8):

> «Celui qui est oint (χριόμενος) accomplit trente. Celui qui descend dans l'eau accomplit soixante. Celui qui est parfait dans le mystère (de l'eucharistie) accomplit cent» (*l. c.*, 775, 10-13).

Il est clair que, dans ce texte, l'initiation chrétienne apparaît comme un rituel dont les moments saillants sont au nombre de trois. Le parallélisme avec les données de la parabole ne laisse planer aucun doute sur la suite des gestes liturgiques, même si tout détail concret sur le déroulement des cérémonies fait défaut[3]. L'importance attribuée à l'onction est bien en accord soit avec ce qu'on connaît des sources cappadociennes, soit avec les témoignages constantinopolitains cités plus bas.

Dans une homélie pascale, le même auteur mentionne la matière utilisée pour l'onction lors du baptême:

> «Hume celui qui vient d'être illuminé et tu y trouveras la bonne odeur immortelle de l'Esprit, je dis le *myron* de l'onction (χρίσματος) céleste»[4].

En même temps, tout comme les *Constitutions Apostoliques*,

3. Il semble qu'aucune description systématique du rituel de l'initiation en usage en Cappadoce ne se soit conservée. Cf. cependant les indications glanées par J. Daniélou, *Chrismation prébaptismale ...*, surtout pp. 185-188. D'après ces passages, il n'y aurait eu en Cappadoce qu'une seule onction, sur tout le corps. Cela pourrait signifier à la rigueur qu'en Cappadoce, où elle est attestée, la consignation était célébrée sans onction.

4. *De recens baptizatis*: C. Datema, *Amphilochii Iconiensis opera: Orationes pluraque alia quae supersunt, nonnulla etiam spuria* (Corpus Christianorum. Series Graeca 3), Turnhout — Leuven 1978, p. 156, 28-30.

que nous citerons dans la suite, et Chrysostome[5], ce passage présuppose un lien entre le *myron* et le Saint-Esprit.

2. *Pseudo-Jean Chrysostome, In illud: Si qua in Christo noua creatura*[6]

Prononcée vraisemblablement à Constantinople vers l'an 400, cette pièce a été restituée, avec quatre autres homélies pseudo-chrysostomiennes, à un auteur de formation antiochienne, dont le nom reste inconnu, et dont le style, remarquablement homogène, a des ressemblances surprenantes avec celui de Jean Chrysostome même.

5. «Nous appliquons le *myron* spirituel» (*Catechesis Papadopoulos-Kerameus 2, 7*: A. Piédagnel, *Jean Chrysostome, Trois catéchèses baptismales* (Sources chrétiennes 366), Paris, 1990, p. 194); «Il oint le front avec le *myron* spirituel» (*Catechesis Wenger* 2, 22: A. Wenger, *Jean Chrysostome, Huit catéchèses baptismales inédites*. 2[e] éd. (Sources chrétiennes 50 bis), Paris 1970, p. 144). Nous avons refait les traductions, car aucun des deux éditeurs ne semble se douter qu'il s'agit d'une terminologie technique. Le lien entre l'onction et l'Esprit reparaît encore chez Chrysostome, lors de l'onction sur tout le corps: «il fait oindre tout le corps de cette huile spirituelle» (*Catechesis Wenger 2*, 24: Wenger, *Huit catéchèses*..., p. 147).

6. Publiée dans *P.G.* 64, 25-34 (cf. *C.P.G.* 4701). Les autres homélies attribuées au même prédicateur à cause de leur style sont mentionnées dans S. J. Voicu, *Une nomenclature pour les anonymes du corpus pseudo-chrysostomien*, «Byzantion» 51 (1981) p. 302 (Pseudo-Chrysostome 16). On trouvera le détail de la démonstration dans S. J. Voicu, *Cinque omelie pseudocrisostomiche di un ignoto autore della fine del quarto secolo*, Roma 1976 (thèse inédite). La localisation dans la capitale de l'empire semble assurée. Le texte finit sur une description de l'empereur qui est en train d'assister à la célébration de l'eucharistie: «Par le passé les rois avaient tout rempli d'impiété; maintenant les rois viennent à la rencontre de l'Église. Et pourtant les rois font peur à tout le monde; maintenant c'est l'Église qui leur fait peur. Qui ose dire au roi: 'Enlève ta couronne'? L'Église le lui dit, et il obéit, et il arrive la tête nue, sans que personne le lui dise, convaincu par la raison. La tête nue et sans ornement, il jette la couronne et prend la croix. Le pauvre et le roi arrivent de la même façon à la table (eucharistique)» (P.G. 64, 34, 24-33). Une scène de ce genre s'explique pour le mieux si l'auditoire a été témoin d'épisodes semblables. Elle trouve d'ailleurs un parallèle remarquable dans une homélie prononcée sûrement à Constantinople pour la Pentecôte de 401 (*In sanctam pentecosten sermo 1: P.G.* 52, 808; cf. *C.P.G.* 4536).

C'est aux alentours de Pâques[7] qu'il faut chercher le contexte liturgique de *In illud: Si qua in Christo*, sans que nous puissions préciser davantage. Voici le passage concernant le baptême:

> «Il lave d'un bain de renouveau et oint avec l'onction (χρῖσμα) du *myron*[8]. Je t'oins, et je te lave et te transforme... Et en effet il commence par oindre, il lave, puis il nourrit d'une nourriture solide... et il nourrit de son propre corps et il donne à boire de son propre sang... Il oint, il lave, il nourrit: c'est ceci qui est une nouvelle création» (*P.G.* 64, 33, 22-36).

Le début du passage n'est pas très clair, là où il semble présupposer un ordre baptême-onction; toutefois, la suite, par deux fois, affirme la succession onction-baptême-eucharistie. Comme chez l'auteur précédent, l'initiation est vue comme un rituel en trois parties.

Relevons l'expression «onction (χρῖσμα) du *myron*», dont la terminologie est assez proche de celle de l'auteur précédent et de celle de Chrysostome: «cette onction (χρῖσμα) est en même temps de l'huile et du *myron*»[9].

3. *Proclus de Constantinople (m. 446).*

À l'instar de Jean Chrysostome, cet auteur témoigne de l'existence d'une double onction avant le baptême. C'est ce qui a été mis en relief par Jean Daniélou[10] à propos du texte que voici:

> «Comme un quêteur tu lèves les mains vers le ciel, pour apprendre comment le Seigneur te reçoit dépouillé du mal; comment il t'en-

7. Le texte de *II Corinthiens* 5, 17 est attesté ailleurs comme lecture pascale; cf. Basile de Séleucie, *Homilia in sanctum pascha (P.G.* 28, 1073-81; C.P.G. 6657); cf. aussi ici même Pseudo-Jean Chrysostome, *In sanctum pascha.* On y ajoutera, dans *In illud: Si qua in Christo*, non seulement les développements sur le baptême, mais aussi le commentaire d'un autre texte pascal connu, le prologue de l'Évangile selon saint Jean (cf. *P.G.* 64, 26).

8. Ici le texte de *P.G.* a été corrigé quelque peu d'après un manuscrit de Moscou (Syn. gr. 128 [= Vladimir 159], f. 174v).

9. *Catechesis Papadopoulos-Kerameus 3,* 7: éd. Piédagnel, *Trois catéchèses*..., p. 236.

10. *Chrismation prébaptismale*..., pp. 189-190.

richit de la grâce, toi qui étais nu; comment avec le *myron* il te recouvre de la bonne odeur des choses bonnes; comment avec l'huile il te fait briller de splendeur; comment il enlève la corruption dans le tombeau de la piscine (baptismale), comment par l'Esprit tu ressuscites renouvelé à ta vie ...»[11].

Ce passage semble indiquer qu'à Constantinople on pratiquait, comme à Antioche, une double onction avant le baptême. Mais sa terminologie présuppose, contrairement à celle de Chrysostome, un dédoublement des matières utilisées: le *myron* d'abord (pour la consignation?), l'huile dans la suite (vraisemblablement pour l'onction sur tout le corps).

Toutefois, une contradiction a été relevée, par S. Janeras, en ce qui concerne le rituel décrit par Proclus[12]. En effet, à côté du texte que nous venons de citer, une autre homélie attribuée au même auteur suppose la séquence baptême-onction:

«Tu as revêtu le Christ, tu as été scellé par l'Esprit»[13].

Janeras explique la divergence entre les deux passages en supposant que dans l'*Hom. 27* Proclus a pu laisser de côté l'un ou l'autre détail du rituel d'initiation. En réalité, l'explication la plus vraisemblable est tout autre: l'*Hom. 32* n'appartient pas à Proclus, car elle ne figure jamais sous son nom dans les manuscrits[14] et les arguments stylistiques retenus par F.-J. Leroy en faveur de son authenticité[15] ne sont nullement contraignants. *A priori* il n'y a donc aucune raison de s'at-

11. *Hom. 27. Mystagogia in baptisma*, 50: F.-J. Leroy, *L'homilétique de Proclus de Constantinople: tradition manuscrite, inédits, études connexes* (Studi e testi 247), Città del Vaticano 1967, p. 193.

12. S. Janeras, *Le predicació pasqual i baptismal de Procle de Constantinoble*, «Revista Catalana de Teologia» 5 (1980) pp. 147-148.

13. *Hom. 32. In sanctum pascha* 8: *éd. Leroy, L'homilétique de Proclus ...*, p. 229.

14. Sept manuscrits sur huit l'attribuent explicitement à Jean Chrysostome; le titre du huitième renvoie à celui, disparu, de l'homélie précédente qui, bien qu'étant l'*Hom. 14* de Proclus, aurait pu y figurer sous le nom de Chrysostome, comme il arrive souvent à d'autres homélies procliennes.

15. Cf. Leroy, *L'homilétique de Proclus ...*, p. 226.

tendre à ce que cette homélie pascale décrive le rituel utilisé par Proclus de Constantinople.

*

* *

II. Textes attestant une onction postbaptismale

Composés dans la mouvance d'Antioche ou dans la ville même, les deux témoignages que nous allons citer laissent percer une même structure: le bain baptismal y est précédé *et suivi* d'une onction.

1. *Les Constitutions Apostoliques*

Rédigées à Antioche même, quelques années à peine avant les catéchèses de Jean Chrysostome, souvent citées en ce qui concerne les onctions, les *Constitutions Apostoliques* évoquent par trois fois le rituel du baptême.

> «En premier lieu, pendant l'illumination des femmes, le diacre leur enduira seulement le front d'huile sainte (ἁγίῳ ἐλαίῳ), après quoi la diaconesse les oindra... tu oindras la tête des candidats... avec l'huile sainte, pour signifier le baptême de l'Esprit (πνευματικοῦ βαπτίσματος); ensuite... tu les baptiseras dans l'eau... ensuite l'évêque oindra les baptisés avec le *myron*. Le baptême est donc conféré en la mort du Fils, l'eau est pour l'ensevelissement, l'huile pour l'Esprit Saint, le sceau pour la croix et le *myron* confirme la confession»[16].
>
> «Tu oindras d'abord avec l'huile sainte (ἐλαίῳ ἁγίῳ), ensuite tu baptiseras avec l'eau et en dernier lieu tu scelleras avec le *myron*, pour que l'onction (χρῖσμα) soit communication de l'Esprit, l'eau symbole de la mort et le *myron* sceau des alliances»[17].
>
> «Après cette profession de foi on en vient... à l'onction d'huile (ἐλαίου χρῖσιν)... qu'il accorde la grâce de l'Esprit et la puissance de l'action... Ensuite on en vient à l'eau... que celui qu'on baptise selon le commandement de ton Christ soit associé

16. *Const. Apost.* III, 16, 2-17, 1: M. Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*. II (Sources chrétiennes 329), Paris 1986, pp. 156-159.

17. *Const. Apost.* VII, 22-23: M. Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*. III (Sources chrétiennes 336), Paris 1987, pp. 48-49.

à sa crucifixion, à sa mort, à son ensevelissement et à sa résurrection ... Ensuite ... qu'il l'oigne avec le *myron* ... pour que l'agréable odeur de ton Christ demeure en lui»[18].

Les trois passages non seulement présentent, en distinguant clairement les matières utilisées, la même succession des gestes: onction avec l'huile (sainte) — bain baptismal — onction avec le *myron*, mais associent l'Esprit Saint à l'onction avec l'huile sainte, qui précède le baptême, tandis que le *myron*, conféré après le bain baptismal, fait l'objet d'interprétations différentes[19].

2. *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos.*

Cet ouvrage, transmis sous les noms de Justin et de Théodoret, mais dont le véritable auteur demeure inconnu, a été composé probablement avant le concile d'Éphèse (431). Sa rédaction se place dans un milieu hellénophone, mais qui trahit de fortes influences syriaques, donc vraisemblablement dans la mouvance d'Antioche[20]. Toutefois, la discussion concernant l'authenticité et la date de ce traité n'est pas close. Même s'il figure dans un manuscrit sous le nom de Justin, l'ouvrage suppose clairement une christologie postnicéenne. Un deuxième témoin, plus complet, le place sous le nom de Théodoret, mais les objections contre cette attribution, avancées il y a plus de deux siècles et recueillies dans *P.G.* 6, 1241-42, gardent toute leur force. La restitution à Diodore de Tarse, prônée par Harnack, a été vivement attaquée par Funk. Avec des arguments pas toujours très convaincants, ce même auteur a voulu placer le traité dans la deuxième moitié du Ve siècle. Même s'il est difficile de se faire une idée précise de la date de cet ouvrage mal transmis et peu étudié, sa retenue en ce qui concerne la pleine divinité du Saint-Esprit suppose plutôt une date antérieure à la fin du IVe siècle.

Or, le témoignage des *Quaestiones*, qui reviennent deux fois sur le baptême, ne semble avoir jamais été invoqué en ce qui

18. *Const. Apost.* VII, 42, 1-44, 1: éd. M. METZGER, t. III, pp. 100-105.
19. Cf. aussi BOTTE, *L'onction postbaptismale* ..., pp. 797-799.
20. Cf. *C.P.G.* 6285.

concerne les onctions. Le deuxième passage sera cité sous peu, car il s'explique sur la réconciliation des hérétiques. Le premier est explicite sur la séquence: onction d'huile — bain baptismal — onction avec le *myron*, et sa terminologie répond à celle des *Constitutions Apostoliques*:

> «Si avant (la déposition dans) le tombeau, Marie oignit le Seigneur avec le *myron*, et nous accomplissons dans le baptême les signes (σύμβολα) de sa passion et de sa résurrection, comment se fait-il que, oints d'abord avec de l'huile (ἐλαίῳ), puis ayant accompli les signes susmentionnés dans la piscine, dans la suite nous sommes signés (σφραγιζόμεθα) avec du *myron*, et nous ne croyons pas faire quelque chose en contradiction avec ce qui arriva au Seigneur, puisque le Seigneur fut oint d'abord avec le *myron* et après il souffrit? Comment se fait-il que l'onction (χρῖσις) avec de l'huile qu'on apporte à ceux qui doivent être baptisés ne soit pas inutile, puisque le Seigneur fut oint seulement avec le *myron* en vue de sa passion?
>
> »... Nous sommes oints avec de l'huile pour devenir (d'autres) Christs[21], avec du *myron* pour rappeler celui qui a établi que l'onction (χρῖσις) du *myron* représente sa mise au tombeau»[22].

À première vue le rituel décrit par ces deux témoins se rapproche de celui de Jérusalem. Toutefois, la terminologie des matières utilisées n'est pas identique, car les *Catéchèses mystagogiques* attribuées à Cyrille ou Jean de Jérusalem prévoient que l'onction avant le baptême ait lieu avec de «l'huile d'exorcisme (ἔλαιον ἐπορκιστόν)[23]. Pour l'onction après le baptême il y est question soit de *myron*, soit de *chrisma*[24]. Cependant

21. Le texte utilise un jeu de mots intraduisible, car le grec *christos* signifie à la fois «oint» et le «Christ», l'oint par excellence. Le ms. édité par Papadopoulos-Kerameus a «afin que nous devenions chrétiens».

22. *Quaest.* 144 (137): A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Θεοδωρήτου ἐπισκόπου πόλεως Κύρρου πρὸς τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ ἐπερωτήσεις παρά τινος τῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐπισκόπων ἀποκρίσεις*, en Petroupolei 1895, p. 142; cf. *P.G.* 6, 1389, C-D.

23. *Catecheses mystagogicae 2*, 3: A. PIÉDAGNEL, *Cyrille de Jérusalem, Catéchèses mystagogiques* (Sources chrétiennes 126 bis), Paris 1988, pp. 106-108.

24. *Cat. 3*: éd. PIÉDAGNEL, pp. 120-128.

c'est ce dernier terme qui semble l'emporter, car c'est le chrême qui fait devenir chrétiens[25].

En même temps, il est évident que du côté antiochien l'onction la plus importante demeure celle qui précède le baptême proprement dit, et que le sens des gestes liturgiques n'y est pas le même qu'à Jérusalem, où l'onction du baptisé est vue comme une image de l'onction du Christ après le baptême[26]. Les deux témoins antiochiens s'accordent par contre pour mettre l'onction plutôt en connexion avec la passion du Christ.

À supposer qu'elle ait existé, l'influence de Jérusalem sur le rituel d'Antioche, souvent affirmée, semble avoir été superficielle et limitée.

*
* *

III. Onction et réconciliation des hérétiques

L'introduction d'une onction postbaptismale dans les régions où auparavant elle était inconnue a été mise en relation avec le rituel employé pour la réconciliation des hérétiques, qui pour certaines catégories d'entre eux ne prévoit qu'une onction, sans qu'il faille les «rebaptiser»[27].

Quoi qu'il en soit, ce rituel de réconciliation est relativement ancien, car il est déjà exigé par Basile de Césarée dans sa lettre à Amphiloque d'Iconium:

> «Pour toutes sortes de raisons il faut décider que ceux qui viennent à ce baptême recevront l'onction, devant les fidèles évidemment, et s'approcheront ainsi des mystères»[28].

25. *Ibid.* 3, 5.

26. «Et celui-là (le Christ) ayant été lavé dans le Jourdain et ayant fait participer les eaux à la chair de la divinité, en est remonté; et il lui advint une infusion de l'essence du Saint-Esprit, où le semblable reposait sur son semblable. Et (il nous est arrivé), à nous qui sommes remontés de la piscine aux vagues sacrées, une onction (χρῖσμα) qui est image de celle par laquelle le Christ a été oint» (*l.c.*, 3, 1).

27. Cf. les remarques de Botte, *L'onction postbaptismale* ..., pp. 800-802.

28. *Epist. II, 188*, 1: éd. Y. Courtonne, *Saint Basile, Lettres. II*, Paris 1961, pp. 123-124; cf. P.G. 32, 669 C.

Des dispositions semblables se retrouvent dans les *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, que nous avons citées plus haut; le baptême des hérétiques est reconnu; mais il faut qu'il soit complété par l'addition d'une onction avec le *myron*:

«Les manquements de l'hérétique qui vient à l'orthodoxie sont corrigés, celui de la fausse croyance, par le changement d'opinion, celui du baptême par l'adjonction (ἐπιχρίσει) du saint *myron*, celui de l'ordination, par l'imposition des mains. Et rien de ce qui était auparavant ne demeure sans achèvement»[29].

Plus curieux est le texte de l'homélie pseudo-chrysostomienne *In sanctum pascha* (*C.P.G.* 4751), qui a dû être prononcée dans le courant du Vᵉ siècle. Son auteur demeure inconnu, mais il présente des affinités assez marquées avec Nestorius (donc, il se situe pour le moins dans une optique antiochienne).

Le passage, qui pose des problèmes de lecture, témoigne d'une polémique concernant la réitération de la chrismation.

«Et à l'époque c'étaient les juifs qui le crucifiaient. Maintenant les chefs (πρωτόθρονοι) des chrétiens le crucifient à nouveau. Car celui qui réitère l'onction (ἀναχρίσας) accomplit de nouveau la crucifixion du Christ. 'Un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême' (*Éph.* 4, 5). Car l'onction (χρῖσμα) a lieu avec le baptême. Comment se fait-il que celui qui jusqu'ici était oint ait été oint de nouveau comme s'il n'était pas oint? L'onction superflue a rendu non oint le chrétien[30].

À part le fait même de la réitération de la chrismation, le texte ne donne aucun détail sur le contexte de la polémique. Faut-il penser à quelque forme de réforme liturgique? Ou bien s'agit-il d'un rituel pour le passage d'un groupe chrétien (celui de l'auteur) à l'église des *prôtothronoi* des chrétiens (une désignation qui semble avoir des nuances péjoratives, mais qui pourrait indiquer une communauté plus grande ou mieux organisée que celle du prédicateur)? Nous n'avons pas les moyens de trancher.

29. *Quaest. 27* (14): éd. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, p. 37-38; cf. P.G. 6, 1261 C-D.

30. *In sanctum pascha*: C. BAUR, *Drei unedierte Festpredigten aus der Zeit der nestorianischen Streitigkeiten*, in «Traditio» 9 (1953) p. 110, 95-100.

IV. Annexe: un texte antiochien concernant la consignation

À l'exception, semble-t-il, de Jérusalem, la plupart des rituels que nous avons mentionnés prévoient explicitement, avant l'onction proprement dite, qui se fait sur tout le corps, l'imposition du signe de la croix sur le front du catéchumène. Cette consignation pouvait se faire apparemment sans huile (c'est peut-être le cas en Cappadoce). De toute façon, à Antioche Jean Chrysostome témoigne qu'on y utilisait le *myron*: «il oint le front avec le *myron* spirituel»[31].

Ce geste, appelé «sceau» (σφραγίς), avait lieu avant l'onction proprement dite, peut-être même quelques jours avant[32]. C'est en tout cas ce que présuppose le dernier texte que nous citons: l'homélie pseudo-chrysostomienne *In illud: Simile est regnum caelorum patrifamilias* (publiée dans *P.G.* 59, 577-586; *C.P.G.* 4587), prononcée indéniablement à Antioche, probablement dans le courant du Ve siècle[33]. L'homélie date de la fin du carême, entre le moment de la consignation et celui du baptême.

> «Mêlées au troupeau des fidèles, je vois des brebis étrangères qui portent sur leur front le sceau (σφραγῖδα) récent du pasteur céleste. Et je veux trouver les pousses d'une nourriture qui puisse convenir aussi bien à ceux qui ont déjà goûté de la grâce qu'à ceux qui vont toucher à la verdure de l'Esprit, de telle façon que le fourrage de la même catéchèse devienne pour ceux qui ont été illuminés un souvenir des dons de Dieu et pour ceux qui vont être illuminés un encouragement plus grand vers le baptême (*l. c.* 577-579, 1).

* * *

31. *Catechesis Wenger 2*, 22: éd. Wenger, p. 144.
32. Cf. aussi Piédagnel, *Trois catéchèses...*, p. 237, note 33.
33. Cf. les remarques précieuses de J. Paramelle, *Une catéchèse baptismale inconnue du début du Ve siècle*, in: E. Lucchesi - H. D. Saffrey, *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne* (Cahiers d'orientalisme 10), Genève 1984, p. 166, notes 23 et 25 et p. 186.

V. Conclusions

Les résultats de notre enquête ne sont pas négligeables. Ils contribuent à réaffirmer l'existence, vers la fin du IV[e] siècle, de deux rituels baptismaux différents dans le territoire du patriarcat d'Antioche.

On savait déjà que l'usage attesté par Jean Chrysostome à Antioche ne comportait pas d'onction après le baptême. La pratique constantinopolitaine était moins claire, car le passage de Proclus est trop bref et, en outre, avait été mis en question. Les deux témoignages pseudo-chrysostomiens viennent montrer la continuité foncière entre les rites d'Antioche et ceux de la capitale de l'empire, voire ceux de la Cappadoce. Cette continuité apparaît et au niveau de l'organisation des rites, et en ce qui concerne la nomenclature des matières utilisées.

L'autre rituel est celui que présupposent les *Constitutions Apostoliques* et les *Quaestiones ad orthodoxos*. Caractérisé par une onction postbaptismale conférée avec le *myron*, il semble avoir survécu, au prix d'une réinterprétation de quelques-unes de ses parties, dans le rite byzantin actuel. Malgré une ressemblance superficielle, ce rituel est différent, dans la matière utilisée et dans le symbolisme liturgique, de celui attesté par les *Catéchèses mystagogiques* attribuées à Cyrille ou Jean de Jérusalem[34].

Venant s'ajouter à un dossier déjà assez riche, les textes concernant l'onction prévue pour la réconciliation de certaines catégories d'hérétiques précisent les enjeux et le sens de ce geste liturgique.

Sever J. Voicu

34. C'est à dessein que nous n'avons pas mentionné les *Catéchèses baptismales* de Théodore de Mopsueste. En effet, leur rituel, qui prévoit une réitération de la consignation après le baptême, pose des problèmes d'interprétation, qui sont peut-être dus à un remaniement du texte. Un avis semblable est exprimé aussi par B. Varghese, *Les onctions baptismales ...*, pp. 98-99.

SUMMARY. — *This essay provides us with some little known evidence concerning the anointment given before baptism in the East. This evidence comes from works written in Greek between the last quarter of the fourth century and the end of the fifth. Coming from Constantinople and the area of Antioch, it confirms the variety of baptismal practices right up to the middle of the fifth century. In the fourth century there still were two different rituals for baptism in the territory of the patriarchate of Antioch. There is, on the one hand, a fundamental continuity between the rites of Antioch and those of Constantinople and even those of Cappadocia, both as far as the organization of the celebration and the vocabulary of the matter used is concerned. Another ritual, that of the anointment given after baptism with the myron, is attested by the Apostolic Constitutions and the «Quaestiones ad orthodoxos» and it differs from the one of the Mystagogical Catecheses of Cyril or John of Jerusalem. The texts concerning the anointment intended for the reconciliation of heretics give the precise meaning of this liturgical gesture.*